
Sources et Histoire de la tradition sanskrite

Sources et Histoire de la tradition sanskrite

Conférences des années 2011-2012, 2012-2013 et 2013-2014

Jan E. M. Houben



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1748>

DOI : 10.4000/ashp.1748

ISSN : 1969-6310

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 254-275

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Jan E. M. Houben, « Sources et Histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 146 | 2015, mis en ligne le 05 octobre 2015, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1748> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.1748>

Tous droits réservés : EPHE

SOURCES ET HISTOIRE DE LA TRADITION SANSKRITE

Directeur d'études : M. Jan E. M. HOUBEN

Programme de l'année 2011-2012 : I. *Pāṇini, les pāṇinéens et la langue védique*. — II. *Le philosophe-grammairien Bhartṛhari (450-510) et la linguistique*. — III. *Introduction à la grammaire et aux textes du sanskrit scientifique et scolastique*.

I. Dans sa grammaire composée de règles (l'*Aṣṭādhyāyī*, AA) et de listes (une liste de phonèmes et plusieurs listes de « racines », et d'autres éléments lexicaux), Pāṇini a décrit une langue qui est très proche de la langue que nous connaissons des textes védiques tardifs et des textes classiques de la tradition sanskrite. Un certain nombre de ses quelque 4 000 règles grammaticales traite, pourtant, d'une forme plus archaïque de la langue, appelée *chandas*, qui correspond, grosso modo, aux textes védiques, c'est-à-dire, aux hymnes, formules et chants rituels (*ṛc*, *yajus* et *sāman*), et aux anciennes discussions analytiques et passages narratifs associés (*brāhmaṇa*). Les textes sont répartis selon diverses écoles védiques. L'œuvre classique sur la relation entre Pāṇini et la langue védique est *Pāṇini and the Veda* de Paul Thieme, publiée à Allahabad (Inde) en 1935. L'auteur essaie de trouver une réponse à la question : « Quels textes védiques connaissait Pāṇini ? ». C'est la question du matériau linguistique traité par Pāṇini dans les règles générales et spécifiques qui s'appliquent au *chandas*. Une autre question, qui devrait aller de pair avec celle-ci, a jusqu'à présent été rarement posée : la question des concepts linguistiques utilisés et présumés par Pāṇini dans sa description. Cette année nous nous concentrons surtout sur le concept de *pada*.

Le *pada* est défini par Pāṇini de façon entièrement formelle dans les sūtras AA 1.4.14-17 comme (a) l'unité suivie de désinences nominales (*sup*) et verbales (*tiṅ*) (AA 1.4.14 *sup-tiṅ-antaṁ padam* « une forme terminée par une désinence nominale ou une désinence verbale est *pada* »), et (b) un thème nominal (qui répond à certaines conditions) avant certaines désinences et affixes (identifiés par leur phonème initial ou par l'exposant de l'afixe). Dans ce dernier sens le terme technique *pada* est complété par le terme *bha* (défini dans les sūtras AA 1.4.18-20) qui signifie le thème nominal répondant à d'autres conditions que celles du *pada* sous (b) et avant d'autres désinences et affixes (identifiés par leur phonème initial). Les « formes aux désinences nominales » comprennent aussi les adverbes. Les adverbes sans désinence nominale visible sont interprétés comme des formes nominales dont la désinence est remplacée par zéro (AA 2.4.82 *avyayād āp-supah [luk]* « après un invariant, [il y a amuïssement « *luk* »] du suffixe *āp* du féminin et des désinences nominales »). La discipline voisine de l'étymologie, le Nirukta, ne définit pas le mot mais énumère et définit les catégories qui le constituent (*nāma* « nom », *ākhyāta* « verbe », *upasarga* « préverbe », *nipāta* « particule »). Pour résumer, le *pada* selon Pāṇini comprend *tiṅ* et *atiṅ* (deux catégories mutuellement exclusives et ensemble co-extensives avec les quatre catégories du

Nirukta) et un thème nominal qui répond à certaines conditions et qui précède certaines désinences et certains affixes. Il s'avère que l'auteur du padapāṭha du Ṛgveda, attribué à Śākalya, traite comme mot les formes qui correspondent au *pada* pāṇinéen non seulement dans le sens restreint (*tiṅ* et *atiṅ*), mais dans le sens plus large qui inclut le thème nominal répondant à certaines conditions identiques chez Pāṇini. Le concept du *pada* accepté par Pāṇini émergeait donc sans doute dans le même milieu que le padapāṭha du Ṛgveda attribué à Śākalya (dont le point de vue est quelques fois mentionné par Pāṇini).

Le plus ancien texte védique clairement conscient du « mot » (*pada*) comme unité linguistique, curieusement toujours sans réserver un terme distinct pour ce concept, est, semble-t-il, l'Aitareya-Āraṇyaka (AiĀ). Dans les textes védiques les plus anciens, les indications d'une réflexion sur le « mot » sont entièrement absentes : au lieu de cela, on y trouve des réflexions sur les unités métriques ou les unités de prononciation du texte : la syllabe (*akṣāra*), la ligne métrique (*padā*), la strophe (*śloka*), etc. D'une importance particulière est le troisième chapitre de l'Aitareya-Āraṇyaka, dans lequel sont explorées, de plusieurs points de vue, la jonction et la disjonction des mots. L'Aitareya-Āraṇyaka est aussi le texte qui montre pour la première fois un intérêt pour le padapāṭha – la lecture « mot à mot » d'un texte transmis comme texte continu. Śākalya, un nom d'ailleurs connu comme celui de l'auteur du padapāṭha du Ṛgveda et mentionné par Pāṇini, paraît dans le chapitre trois de l'Aitareya-Āraṇyaka parmi plusieurs maîtres. Ce troisième chapitre, également connu sous le nom de Saṃhitopaniṣad « enseignement ésotérique sur la liaison des phonèmes », étudie, entre autres choses, les implications de la jonction des mots (qui peut modifier le phonème final du premier mot et le premier phonème du deuxième mot) à la fois d'un point de vue cosmique (*adhidaivam*) et du point de vue d'un individu (*adhyātmam*). Le mot *saṃhitā* est utilisé ici dans le sens qu'il a dans la grammaire de Pāṇini, Aṣṭādhyāyī 1.4.109 (qui correspond à Nirukta 1.17 *paraḥ saṃnikarṣaḥ saṃhitā*), où il est un équivalent du terme sandhi du sanskrit classique. En voici les premières lignes :

athātaḥ saṃhitopaniṣat / pṛthivī pūrvarūpaṃ dyaur uttararūpaṃ vāyur saṃhiteti māṇḍūkeya ; ākāśaḥ saṃhitetyasya māksavyo vedayām cakre / sa hāvīparihṛto mene na me'sya putreṇa samagād iti samāne vai tat parihṛto mena ity āgastyah samānam hy etad bhavati vāyur cākāśaś ca / (AiĀ 3.1.1)

Le passage peut être traduit comme suit:

Maintenant, donc, la Saṃhitā-Upaniṣad [l'enseignement ésotérique de la saṃhitā ou du sandhi : la liaison euphonique des phonèmes, des mots]. « La partie antérieure [le dernier phonème du premier mot] est la terre, la partie ultérieure [premier phonème du deuxième mot] le ciel, leur union [saṃhitā, sandhi] l'air », dit Māṇḍūkeya. « L'union est l'espace », proclama sur ce sujet Māksavya. « Il [l'air] n'est pas considéré comme séparé, [c'est pourquoi] je ne suis pas d'accord avec son fils (le fils de Māṇḍūka) », dit-il. « Les deux choses, en effet, se ressemblent, et il est considéré comme séparé » dit Āgastya : « car ceci est quelque chose semblable : l'air et l'espace.

Dans ce bref passage, qui est caractéristique pour une grande partie de ce qui suit dans ce chapitre, trois choses sont remarquables. Tout d'abord, il y a fréquemment des désaccords considérables entre les autorités. Dans un texte portant sur le même sujet et

qui est probablement un peu plus tardif, la Śikṣā-vallī de la Taittirīya-Upaniṣad, l'enseignement est plus direct et mieux organisé : celui qui étudie cette Śikṣā-vallī n'est pas confronté à toutes sortes de désaccords, mais il y trouve une doctrine bien systématisée, même si elle est à peine moins obscure. Deuxièmement, le domaine de la liaison et l'analyse des phonèmes et des mots inspire la pensée créatrice. Troisièmement, ce sont particulièrement les jeunes représentants de la tradition, qui, en toute confiance, donnent leur propre point de vue déviant et le défendent avec des arguments ou avec une sorte d'argument.

L'étude de ce passage et d'autres passages du troisième chapitre de l'Aitareya-Āraṇyaka mène à une conclusion inéluctable : que l'analyse et la jonction des mots, et, par conséquent, l'analyse et la jonction des phonèmes à la fin et au début des mots, étaient à l'époque un sujet relativement nouveau et passionnant. C'est l'analyse et la jonction des mots et des phonèmes qui relient la récitation « mot à mot » et la récitation continue (le padapāṭha et le saṃhitāpāṭha), et qui s'appliquent alternativement dans la version intermédiaire, le kramapāṭha. Dans l'Aitareya-Āraṇyaka, le saṃhitā-, pada- et krama-pāṭha sont appelés, respectivement, *nirbhuja* « empêtré », *pratṛṇṇa* « déchiré », et *ubhayamantareṇa* « entre les deux ». Déjà obsolètes dans les anciens textes phonétiques et grammaticaux, ces termes paraissent encore dans le Ṛgvedapṛatīśākhya (RPrāti éd. M. Müller, p. III, verset 1.3-4). L'Aitareya-Āraṇyaka isole clairement l'unité linguistique « mot » par *iti* ou parfois par *iti vyāhrtiḥ*, c'est à dire, avec le terme général pour « expression ». Au AiĀ 1.1.1, *pada* peut sembler signifier « mot » bien que le sens « ligne », « quart d'une stance » peut ici être facilement maintenu, de sorte que le mot a la même signification que dans le reste du AiĀ (p.e., 1.3.7). Le fossé entre le *padā* ṛgvédique, qui renvoie au plus à une unité métrique ou à une unité de prononciation, et le *pada* des grammairiens en tant qu'unité linguistique, a attiré l'attention de plusieurs philologues qui, toutefois, n'ont pas réussi à le combler de façon convaincante. L'écart sémantique et conceptuel demeure : il indique une période de pensée créative telle que reflétée dans l'Aitareya-Āraṇyaka.

Il se trouve que l'Aitareya-Āraṇyaka est également le premier texte védique contenant un passage qui renvoie – semble-t-il – à l'écriture, dans les termes *nollikhya*, *nāvalikhya* (AiĀ 5.3.3). Nous revenons à ces deux termes qui nous ont occupés brièvement en 2009. Les deux expressions renvoient aux conditions qui ne devraient pas s'appliquer à un étudiant et aux activités auxquelles il ne doit pas participer s'il veut recevoir l'enseignement ésotérique des versets Mahānāmī. Les restrictions ne concernent pas le débutant, mais l'étudiant qui a déjà terminé une grande partie de son cursus et qui est probablement déjà rentré chez lui pour entreprendre de nouvelles activités, avant de revenir achever ses études. Les expressions *nollikhya*, *nāvalikhya* viennent à la fin d'une énumération de restrictions qui commence par exclure l'instruction à ceux qui ne sont pas devenu (officiellement) étudiants et qui n'ont pas encore étudié pendant une période minimale d'une année complète. Harry Falk (1992) a étudié les termes et conclut (p. 14) qu'ils ne sont pas liés à l'écriture, comme le veut Sāyaṇa, mais qu'ils se réfèrent plutôt, respectivement, à l'action de « gratter la terre (si on fait ses besoins) » et au « rasage des cheveux de la tête ». Pour ces interprétations, Falk a réuni un certain nombre de passages où les termes sont évidemment utilisés dans ces sens. Le sérieux inconvénient de cette interprétation, cependant, est qu'elle

rend l'énumération entièrement aléatoire. Par contre, si *nollikhya*, *nāvalikhya* ont un lien avec l'écriture, l'énumération est bien organisée. Comme Falk lui-même l'a souligné, il y a, en effet, un texte – même si c'est un texte post-védique d'une date indéterminée – où les deux termes ont un sens dans le cadre de l'écriture : l'*Arthaśāstra*. Si l'*Aitareya-Āraṇyaka*, comme la plupart des textes védiques, est originaire de l'Ouest (comme le maître Śākalya dont le nom peut dériver du toponyme Śākala : nom d'une ville au sud-est et d'un village au nord-ouest de Takśaśilā, ville centrale du Gandhāra) et s'il peut être daté du VI^e siècle avant notre ère, ses auteurs ont vécu juste à côté de, ou dans une région où l'écriture, et surtout l'écriture (presque) alphabétique, avait à l'époque été mise en place et avait été pratiquée de manière intensive : les provinces orientales de l'empire perse, y compris Gandhāra où les deux cultures se chevauchaient géographiquement. Il serait de toute façon préférable de comprendre la paire *ullikhya* et *avalikhya* comme deux concepts liés, comme l'écriture et son effacement sur une tablette. Écrire sur une tablette était une méthode d'écriture très répandue dont on trouve des représentations dans l'ancien art indien et (un peu plus tôt) dans l'art de la Perse antique.

Nos lectures et l'étude des textes pertinents montrent donc que des précisions concernant la relation entre Pāṇini et les textes védiques ainsi que leurs localisations chronologique et géographique sont possibles et nécessaires.

II. L'œuvre du grammairien et philosophe Bhartṛhari est d'une importance éminente dans la tradition sanskrite en général et plus spécifiquement dans la grammaire et la philosophie indiennes. En outre, les sujets traités par Bhartṛhari résonnent fortement avec des thèmes cruciaux dans la pensée occidentale du XX^e siècle, bien que le contexte et la façon dont les questions sont élaborées sont très différents. On a déjà fait des comparaisons très globales entre Bhartṛhari et des auteurs occidentaux tels que Saussure et Wittgenstein. Trop de difficultés subsistent dans la philologie et l'interprétation de l'œuvre de Bhartṛhari pour avancer au-delà de ces comparaisons impressionnistes et c'est donc d'abord la philologie des textes et l'interprétation contextuelle de Bhartṛhari qui doivent nous occuper. Un problème important dans l'étude de Bhartṛhari le grammairien et philosophe – son identité ou non-identité avec Bhartṛhari le poète ne nous concerne pas ici – est évidemment la détermination des travaux qu'on peut lui attribuer légitimement. Le problème de l'identification de la *Vṛtti* était déjà signalée par Charudeva Shastri dans un article publié en 1930 et dans l'introduction de son édition du premier des trois livres du *Vākyapadīya* en 1934. Selon la présentation des faits par Charudeva Shastri, une version longue du commentaire, la *Vṛtti*, peut être identifiée positivement comme l'œuvre dans laquelle Bhartṛhari lui-même explique les versets, *kārikā*, qui constituent la squelette de l'exposé des arguments dans le *Vākyapadīya*. Pourtant, comme expliqué ailleurs (cf. Houben 2003), un argument central de Charudeva Shastri, que la *Vṛtti* ne renvoie nulle part à une autre leçon des *kārikās*, ne peut être maintenu que si un passage simple dans la *Vṛtti* est réinterprété *ad hoc*, d'une manière extrêmement forcée. À cet argument contre une acceptation de la *Vṛtti* longue (*bṛhatī*) actuellement disponible comme l'œuvre directe de Bhartṛhari, nous en ajoutons maintenant un autre : juste après l'époque de Bhartṛhari, il n'y a aucune trace d'une *Vṛtti* qui aurait eu le statut élevé d'un autocommentaire

dans les renvois les plus anciens et le plus proche de Bhartṛhari, comme le montre l’auteur Jaina Simhasūri. Quand il cite Vākyapadīya 1.13 – *arthapravṛttitattvānām śabdā eva nibandhanam / tattvābodhaḥ śabdānām nāsti vyākaraṇād ṛte* – il donne une explication qui n’est pas seulement assez différente de celle donnée dans la Vṛtti mais aussi beaucoup plus directe, convaincante et robuste. Le caractère douteux de la Vṛtti justement sur Vākyapadīya 1.13 a été remarqué par des spécialistes tels que Biarreau (1964) et Bronkhorst (1988). Mais l’existence d’une explication plus simple et plus convaincante d’un auteur important et ancien comme Simhasūri n’avait pas encore été prise en compte. Même si on cherchait à défendre le statut d’autocommentaire de la longue Vṛtti contre cette évidence, il faudrait admettre que, pour Simhasūri, cette Vṛtti – si elle existait dans cette forme à son époque, ce qui n’est pas du tout certain – n’avait aucune autorité pour lui dans l’interprétation de la kārikā Vākyapadīya 1.13. Sans doute les deux versions de la Vṛtti, la longue et la brève, avaient-elles pour but d’expliquer les kārikās selon ce que leur auteur aurait voulu exprimer, et sans doute l’intention a souvent été assez bien expliquée. Sur quelques points cruciaux, pourtant, les deux versions diffèrent entre elles, et il n’est pas évident de dire laquelle des deux donne la bonne interprétation. Est-ce la Vṛtti longue ou bien la version brève (*laghuvṛtti*) qui serait l’œuvre de Bhartṛhari dans laquelle il donna l’exégèse exacte des points difficiles dans ses propres kārikās ? Il est, en fait, peu probable – en fait, impossible – qu’aucun de ces deux textes en prose aurait profité d’une tradition entièrement sécurisée à travers les siècles, ce qui est même douteux pour un petit nombre de kārikās du texte relativement bien établi du Vākyapadīya. Dans le cours nous avons commencé à lire, justement, les passages où la version longue de la Vṛtti, qu’on pourrait appeler *bṛhatī*, et la version brève, la *laghuvṛtti*, diffèrent de façon substantielle.

III. Dans notre « introduction à la grammaire et aux textes du sanskrit scientifique et scolastique » qui vise surtout les étudiants inscrits en master, nous étudions et pratiquons quelques chapitres de la grammaire et de la syntaxe du sanskrit à travers des dictons (*subhāṣita* « belles paroles ») et des passages choisis. Nous sommes revenu surtout aux problèmes du style nominal du sanskrit, dont la maîtrise est cruciale pour aborder les textes scientifiques tels que les commentaires sur les anciens textes védiques, les textes grammaticaux, les drames et les œuvres poétiques, les textes mathématiques et médicaux, etc. Ce qui est remarquable pour toute la tradition scientifique et scolastique en sanskrit est, en fait, l’importance et l’omniprésence de la grammaire, qu’on pourrait comparer avec l’importance et l’omniprésence de la mathématique dans l’Occident. C’est un sujet complexe qui a déjà attiré l’attention de plusieurs spécialistes depuis August Wilhelm von Schlegel (1832), Sir R. G. Bhandarkar (1881), et Frits Staal (1963, 1965, 1988), et qui a été discuté par eux en français, en anglais et en néerlandais. Est-ce qu’il serait possible de discuter ce même sujet pour la première fois en sanskrit ? Un résumé des points principaux que nous proposons de formuler comme suit, sous forme d’une strophe dans le mètre Sragdharā (4 × 21 syllabes, schéma : *ma ra bha na ya ya ya*) :

*pāṇini-uktaṁ pramāṇam śakala-bharata-varṣe purābdāt prabhṛtyā
bālānām caivam ādau vidhi-gaṇa-paribhāṣā-samūho ’vadhāryaḥ /
adhyeyā paśca-loke gaṇita-gamita-siddhānta-rāśir yathaiva
vṛttāv atyadbhūtāyām avagama-vidhir anyatra gauṇo ’grimo vā //*

Programme de l'année 2012-2013 : I. *Pāṇini sans détour : thèmes grammaticaux et problèmes linguistiques*. — II. *Textes védiques récemment découverts : leur contexte dans la littérature et le rituel védiques*. — III. *Introduction à la grammaire et aux textes du sanskrit scientifique et scolastique : système verbal et phrase nominale*.

I. « Adhérer à la pensée indienne, c'est d'abord penser en grammairien. » Par cette énoncé, Louis Renou (*L'Inde classique*, t. II, p. 86) exprima l'omniprésence et le statut paradigmatique de la grammaire en Inde dans toutes les sciences et disciplines indiennes, statut qu'on pourrait comparer avec celui de la mathématique en Occident. Parallèlement, on peut dire que l'œuvre du grammairien Pāṇini a fait autorité dans le monde indien entier depuis très longtemps (à partir de l'époque de Pāṇini, milieu du IV^e siècle avant notre ère). C'était le cas surtout dans l'Inde classique, mais la situation perdure marginalement jusqu'à nos jours dans les écoles traditionnelles des pandits. Quant à l'époque de Pāṇini, nous avons examiné le peu de données disponibles concernant son lieu et sa date de naissance. Pāṇini est généralement lié au village de Śālātura dans le Nord-Ouest du sous-continent indien, actuellement au Pakistan, non loin d'Attock, entre Peshawar et Rawalpindi, et de l'ancienne Takṣaśilā, qui était à cette époque un centre d'éducation réputé partout en Inde.

Ceci est en harmonie avec les connaissances et les préférences linguistiques de Pāṇini, qui était aussi familier avec la langue utilisée dans l'Est et ailleurs dans l'Inde ancienne. Le renvoi par Pāṇini à un genre spécifique de pièces de monnaie (Aṣṭādhyāyī 5.2.120 *rūpād āhata-praśamsayor yaP*, interprété en tenant compte d'autres sūtra et la Kāśikā), corrélée avec la chronologie numismatique, nous contraint à situer Pāṇini au milieu du IV^e siècle avant notre ère (von Hinüber 1989 : 34) ou même, avec Harry Falk (1993 : 304), une ou deux dizaines d'années plus tard. Une strophe, postérieure de plus d'un millénaire, de la Kāvya-mīmāṃsā de Rāja-śekhara énumère Pāṇini et son maître Varṣa parmi ceux qui ont présenté leur œuvre à la cour royale de Pāṭaliputra, environ 1 500 km vers le sud-est de Śālātura et de Takṣaśilā (Kāvya-mīmāṃsā 10.23 : *atropavarṣa-varṣau iha pāṇini-piṅgalau...*). Selon Haraprasād Shastri (1931 : xiv), les auteurs mentionnés dans la strophe auraient été à Pāṭaliputra à l'occasion des concours quinquennaux sur une période de plusieurs générations. Pāṇini et son maître avaient-ils tout simplement fait un voyage pour assister à la *śāstrakāraparīkṣā*, « épreuve pour auteurs d'œuvres didactiques », à Pāṭaliputra ? Ou bien, étant donné que la région de Gāndhāra était devenu politiquement assez instable à la période indiquée par la numismatique (Alexandre le Grand), avaient-ils quitté leur région d'origine ?

La prédominance de la grammaire est visible dans l'enseignement : les enfants apprennent très tôt les éléments fondamentaux de la grammaire : répertoire de phonèmes, listes d'unités lexiques, règles, métarègles, etc. L'importance de la grammaire dans l'éducation de l'Inde classique peut être comparée avec l'importance de la mathématique en Occident, où les enfants doivent apprendre les fondements de l'algèbre et de la géométrie très tôt durant leur cursus scolaire. En Inde, l'importance de la grammaire dans l'enseignement n'est qu'une résultante de son rôle central dans les « sciences », c'est-à-dire, dans les systèmes de savoir, y compris la philosophie. De même, dans tout l'Occident l'importance des mathématiques dans l'enseignement résulte de son importance dans les « sciences », dans les systèmes de savoir y compris

la philosophie. (Il faut ajouter que l'Inde classique a pourtant connu des spécialistes en mathématiques d'un niveau très avancé. Et en Occident la grammaire n'était pas entièrement négligée. En effet, elle faisait partie des trois premières disciplines du Moyen Âge, le « Trivium »)

L'importance de la grammaire de Pāṇini a été rapidement comprise par les spécialistes occidentaux, mais ils étaient aussi conscients des grandes difficultés de compréhension et d'interprétation qu'elle posait. En 1832, dans ses *Réflexions sur l'étude des langues asiatiques* (Bonn - Paris, 1832, p. 31-37), August Wilhelm von Schlegel fit remarquer :

Outre la terminologie ordinaire puisée dans la langue même, et appropriée seulement à un emploi spécial, Pāṇini et ses successeurs ont imaginé un autre système de termes techniques. Ce sont des mots fictifs, des signes abrégés, qu'on peut comparer à ceux de l'algèbre. Il faut en avoir la clé, sans quoi les Aphorismes de Pāṇini ressemblent à des énigmes plus obscures que les oracles de Bacis ; de même qu'un écolier qui ne sait que les éléments de l'arithmétique, ne comprendra rien aux formules algébriques.

Quant aux études pāṇinéennes modernes, nous constatons que les comparaisons avec des théories actuelles de la grammaire ont renouvelé l'intérêt pour la grammaire de Pāṇini. Notamment un article par P. Kiparsky et F. Staal, « Syntactic and semantic relations in Pāṇini », *Foundations of Language*, 5 (1969), a été important. Les deux auteurs comparaient le système de Pāṇini sur quelques points avec les théories de la grammaire générative de N. Chomsky. Avec le recul de quelques décennies, nous pouvons dire que la comparaison a beaucoup contribué à l'étude de Pāṇini, mais qu'il subsiste également quelques difficultés. Bon nombre de spécialistes modernes, à commencer par P. Kiparsky et F. Staal, ont compris que la dérivation des mots commence à un niveau purement sémantique. Même si d'autres spécialistes ont critiqué Kiparsky et Staal, ils ont accepté, d'une façon ou d'une autre, la primordialité de la sémantique dans le système de dérivation grammaticale des mots selon Pāṇini.

Rétrospectivement, il peut sembler invraisemblable que la grammaire générative transformationnelle, et plus spécifiquement la grammaire de Chomsky, ait pu être la source d'inspiration pour mettre la sémantique en première place, car Chomsky n'a jamais été axé sur la sémantique. Cependant, la fin des années 1960 était précisément la période où Chomsky avait introduit le concept évocateur de « structure profonde » que certains de ses étudiants (par exemple son ancien élève, G. Lakoff) ont compris et développé dans un sens sémantique (voir G. Lakoff 1971). Dans le modèle de Kiparsky et Staal de la grammaire de Pāṇini, un niveau de « représentations sémantiques » sous-tend et précède celui des « structures profondes » qui est suivi par des « structures de surface » et, enfin, par des « représentations phonologiques ». Après avoir d'abord été réticent à élaborer la nature exacte de cette « structure profonde », Chomsky a commencé à se détacher d'une interprétation sémantique de sa « structure profonde » dans la langue. Par la suite, le concept a entièrement disparu de ses modèles. Comme N. Chomsky, l'un des deux auteurs de l'article de 1969, Frits Staal, a progressivement développé une aversion pour la sémantique, non seulement dans son traitement de la linguistique indienne, mais aussi concernant le rituel (voir, p. ex., son livre *Rules without meaning*, 1989 et la discussion dans Houben, « The Sviṣṭakṛt :

formal structure and self-reference in Vedic ritual », 2010). Dans l'étude de la grammaire pāṇinéenne, pourtant, les spécialistes accordent toujours la primauté à la sémantique et aux conditions sémantiques comme point de départ de la dérivation. Quels que soient les raisons historiques et les avantages temporaires, le postulat de niveaux de dérivations en commençant par « la sémantique » est contredit par ces règles de Pāṇini, qui s'occupent généralement ou exclusivement des phénomènes linguistiques védiques. Étant donné que les textes védiques de Pāṇini étaient des textes canonisés, tous les mots védiques dont la grammaire tient compte étaient préalablement donnés et contextualisés dans une phrase védique.

Le problème avec les mots védiques disparaît si on reconnaît que la dérivation d'un mot à partir d'un niveau sémantique entièrement abstrait ne peut pas avoir été l'usage normal qu'on faisait de la grammaire de Pāṇini à son époque. Par contre, le but de la grammaire était à la fois beaucoup plus modeste et plus pratique, comme le montrent les buts énumérés au début du Mahābhāṣya. Le point de départ présupposé dans la grammaire était plutôt une phrase déjà formulée d'avance, que ce soit une phrase védique transmise par la tradition et sur laquelle on avait un doute (par exemple, concernant l'accent qui était en train de disparaître de la langue parlée), ou une phrase de la langue courante (*bhāṣā*) formulée provisoirement et pour laquelle les doutes pourraient se porter sur le caractère bien « poli » (*saṃskṛta*) de tous les mots. Le point de départ est, dans ce cas là, une phrase dont la forme grammaticale peut varier entre entièrement « pāṇinéenne » et plutôt « prakritique » selon l'usage attesté épigraphiquement à une époque pas trop éloignée de celle de Pāṇini, l'époque du roi Aśoka (III^e siècle avant notre ère). Prenons donc la phrase trouvée dans les inscriptions d'Aśoka, *dharmacaraṇaṃ pi ca na bhoti aśīlasya* (Bloch 1950 : 100). La langue des inscriptions d'Aśoka est considérée comme une langue différente du sanskrit par nous, mais dans la situation de diglossie de l'époque elle n'était sans doute pas considérée comme telle par les contemporains (cf. Houben 1996 pour la non-perception de divisions strictes entre langues dans la situation sociolinguistique de l'Inde ancienne). Celui qui utilise la grammaire doit, ensuite, avoir une connaissance active et passive suffisante à la fois de ce que nous considérons être le sanskrit et les dialectes, plus ou moins comme nous les trouvons dans les inscriptions d'Aśoka ; il doit également être suffisamment familiarisé avec la grammaire de Pāṇini pour prendre cette phrase comme point de départ, comprendre *bhū* comme la racine sémantique et formelle proche de *bhoti*. Répondant aux questions sémantiques et syntaxiques posées par la grammaire concernant ce mot préliminaire, il va ensuite obtenir la formulation « polie » *bhavati* qui va donc remplacer *bhoti*. Si *bhavati* avait été dans sa phrase de départ (cette forme se trouve aussi dans les inscriptions de cette période), la grammaire lui aurait donné la confirmation que c'est la forme correcte. La même procédure est à suivre pour les autres mots problématiques pour arriver à la version *saṃskṛta* de la ligne citée, *api dharmacaraṇaṃ ca na bhavati aśīlasya* « par ailleurs, la pratique de la loi n'est pas possible pour une personne de mauvais comportement ». Un tel usage était sans doute très naturel et important à l'époque, mais ce n'était pas le seul usage qu'on faisait du système de Pāṇini. Le Mahābhāṣya mentionne, par exemple, l'*ūha* ou « modification » comme un des buts de la grammaire : par exemple la conversion au pluriel d'une phrase avec sujet au singulier pour l'adapter à un nouveau contexte rituel.

Le système de la grammaire de Pāṇini a été caractérisé, non sans justification, comme « génératif » et comme « synthétique », mais cela ne concerne qu'une partie – importante – du cycle de consultation grammaticale présupposée par le système. Dans son fonctionnement normal et complet, le système grammaticale de Pāṇini est « reconstitutif » dans le sens qu'une phrase préliminaire, védique ou classique, explicite ou implicite, est requise comme point de départ qui donne le cadre et le point de repère pour les questions sémantiques, syntaxiques et formelles posées par la grammaire pendant tout le processus de la re-dérivation des mots problématiques.

Voir Pāṇini comme un génie isolé et l'auteur brillant d'une grammaire comme une science pure dans l'Inde du iv^e siècle avant notre ère est sans doute un anachronisme. Avec notre nouvelle perspective la grammaire de Pāṇini n'est plus un jeu intellectuel réservé aux hyperspécialistes. Par contre, elle avait une fonction dans la vie quotidienne car elle répondait aux besoins réels de ceux qui étaient familiers de plusieurs formes du sanskrit et du prakrit – avec plusieurs formes ou niveaux de ce qui était une seule langue pour eux – et qui avaient du mal à choisir parmi toutes les formes très familières la meilleure forme pour s'exprimer. Tout à coup, l'exercice de la dérivation grammaticale d'un mot n'est plus circulaire et sans but comme il l'était souvent dans tous les exemples de la grammaire, mais entre le début et la fin d'un exercice il y avait un progrès de « phrase préliminaire » encore à tester et peut-être correcte ou partiellement incorrecte ou hybride ou « prakritique », et la phrase dans sa forme finale, polie et parfaite, *saṃskṛta*. Tout à coup, la grammaire a une fonction pratique et joue un rôle extrêmement important : créer et maintenir une cohésion sociale et culturelle dans une vaste région qui n'est pas délimitée par les frontières – changeantes – des unités politiques, tout comme cette autre grammaire, remarquablement avancée, apparue en Asie douze siècles après Pāṇini : la grammaire arabe de Sibawayhi (fin du viii^e siècle). Une influence de quelques aspects des connaissances linguistiques des indiens est possible et même probable à travers son maître al-Khalil b. Ahmad et à travers les systèmes de savoir indiens connus dans les mondes persan et arabe. Il est vrai que les musulmans n'avaient aucune raison de s'intéresser directement à la grammaire sanskrite et il est également vrai que les traités phonétiques indiens n'étaient pas la source directe de leurs connaissances, comme l'a montré Vivien Law (1990). Mais la mathématique indienne était étudiée intensivement, de sorte qu'elle n'a pas seulement créé un contexte favorable pour l'emprunt des concepts et théories linguistiques (ce que Frits Staal avait déjà fort justement souligné en 2006 dans son article sur les langues artificielles en Asie, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 34, 116-117) : elle était sans doute aussi directement un instrument de cet emprunt, car c'est la forme d'expression même dans les textes mathématiques indiens qui dépend d'une profonde familiarité avec le sanskrit et avec la séquence et les caractéristiques phonétiques de son alphabet (à noter que la *brāhmī* et les écritures indiennes dérivées sont alphabétiques dans le sens que chaque phonème est représenté ; l'organisation de cette représentation est faite par *akṣara* ou syllabe). Sans cette familiarité on ne peut même pas commencer à lire et à comprendre les arguments mathématiques de ces textes. Cette nouvelle perspective sur la grammaire de Pāṇini et son contexte était explorée et testée en détail à travers les exemples de règles et de formes grammaticales que nous avons étudiés dans le cours.

Le 18 avril, M. Frédéric Girard (directeur d'études, EFEO) est intervenu dans le cadre des cours sur les sources et l'histoire de la tradition sanskrite avec une présentation intitulée « La formation des études du sanskrit au Japon : écriture, langue, logique ». Il a en particulier expliqué le rôle de l'écriture indienne, connu sous le nom de Siddham (van Gulik 1956), dans l'histoire culturelle et scientifique du Japon.

II. Sur la littérature védique, Louis Renou a fait remarquer dans son œuvre magistrale *Les Écoles vediques et la formation du Veda* (1947 : 208) :

[C]e qui nous reste de la littérature, si vaste soit-il, ne permet pas de saisir la totalité des faits. Raisonner avec ces noms vides qu'en longues énumérations, à peine articulées, donnent des textes plus ou moins sûrs et de date relativement récente, c'est restaurer une histoire fictive. Et ignorer la tradition, ne gardant comme acquis que ce qui subsiste en fait, c'est se condamner à une autre forme de fiction.

Dans *L'Inde classique*, t. I, p. 310-311, Renou donne un tableau des écoles védiques dans lequel toutes les écoles importantes pour lesquelles des textes sont disponibles font l'objet d'un classement systématique. Le schéma donne les textes selon leur relations systématiques et souvent aussi chronologiques : un *brāhmaṇa*, par exemple, donne des explications de stances qui se trouvent dans la *saṃhitā* de la même école. Le dernier texte a donc une relation systématique avec le premier texte, et normalement il le précède aussi chronologiquement. Les relations systématiques sont, au fond, basées sur la fonction des textes dans le système des grands rituels védiques des trois Vedas, le Ṛk, Sāman et Yajus, auxquels le quatrième Veda, Atharva, est ajouté plus tardivement et, du point de la fonctionnalité dans le grand rituel, de façon tangentielle. Les textes nouvellement découverts depuis le tableau de Louis Renou ne sont pas très nombreux, mais ils présentent un défi : comment les insérer dans le schéma ? La décision dépend à la fois d'une étude du texte concerné et d'une connaissance approfondie de la littérature védique. Nous étudions en détail quelques hymnes de l'Āśvalāyana-saṃhitā, découverte et publiée en 2009 par le prof. dr B. B. Chaubey récemment disparu. Cette Saṃhitā, dont on n'avait pas soupçonné que des manuscrits seraient encore disponibles, donne une version du Ṛgveda pour une grande part parallèle avec la version connue de Śākala, mais avec environ 10 % de textes qui ne s'y trouvent pas. Souvent, ces « nouveaux » textes ont des parallèles ailleurs, par exemple dans les Khila du Ṛgveda dans la version de Śākala.

III. Dans le cours pour le master, les problèmes autour de la grammaire et des textes du sanskrit scientifique et scolastique furent étudiés. Les textes ont été extraits de l'œuvre du grammairien-philosophe Bhartṛhari et de quelques autres sources, et les problèmes étudiés concernaient le système verbal et la phrase nominale. Ce qui nous intéresse aussi est la capacité du sanskrit scientifique et scolastique d'exprimer, pour ainsi dire, tout ce qu'on veut. Une telle capacité serait une condition préalable à un moyen de communication efficace entre plusieurs écoles de pensée, chacune avec ses propres présuppositions et points de départ. Historiquement, cette capacité a été démontrée par les exposés en sanskrit classique de penseurs divers dans des disciplines très variées – grammaire, médecine, mathématique – ou avec des convictions parfois

diamétralement opposées : des penseurs brahmaniques, bouddhistes, jaina, hindou. Dans tous ces exposés de l'époque classique, le rôle paradigmatique et la primordialité de la grammaire et de la pensée linguistique sont présupposés. Serait-il possible d'exprimer en sanskrit la primauté de ce qui était primordial en Europe mais jamais en Inde : la mathématique ? Pour cela, il suffirait de résumer en sanskrit l'énoncé fameux et souvent cité de Galileo Galilei (dans *Il Saggiatore*, 1623 ; cap. VI) :

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.

L'essentiel de cet énoncé, j'aimerais le résumer en deux śloka comme suit :

*pustikāsadrśaṁ viśvaṁ tattvavidyātra lekhitā /
kimbhāṣāyāṁ lipir nyastā ? gaṇitāśāstrabhāṣaṇe //
tattvavidyātra yā proktā tryasracakrādirūpaṇe //
vinā gaṇitāśāstreṇa sā naivātiprasīdati //*

Programme de l'année 2013-2014 : I. *Textes védiques récemment découverts : leur contexte dans la littérature et le rituel védiques.* — II. *Pāṇini sans détour : thèmes grammaticaux, problèmes linguistiques, domaines de realia.* — III. *Introduction au sanskrit, lingua franca philologique et scientifique* (cours de master).

I. L'année dernière nous avons étudié le tableau des écoles védiques proposé par Louis Renou dans *L'Inde classique*, t. I (1949), p. 310-311. Dans ce tableau trouvent une place systématique toutes les importantes écoles dont les textes sont actuellement (pour une grande partie) disponibles. Des informations supplémentaires et les justifications des décisions de mettre tel texte dans telle case se trouvent dans l'œuvre du même auteur, *Les Écoles védiques et la formation du Veda* (1947). L'insertion d'un texte dans un tel tableau n'est pas sans difficultés, comme le montrent les différences, à côté de nombreuses similarités, avec le tableau (*Übersicht*) établi en 1929 par Helmuth von Glasenapp avec l'aide d'un grand spécialiste de la littérature et du rituel védiques de l'époque, W. Caland de Utrecht (*Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Wildpark-Potsdam*, 1929, p. 45). Au dessous des Dharma- et Śulva-sūtras, Renou ajoute encore des lignes pour les Prātiśākhya (traités phonétiques), les Smṛti, les Purāṇa et les Divers. Parmi les autres différences on trouve, par exemple, que la catégorie du genre des Āraṇyaka reste assez vide dans l'*Übersicht* de von Glasenapp, tandis qu'elle est bien remplie dans le tableau de Renou. On peut pourtant se demander si c'est une bonne décision de placer des textes aussi hétérogènes que les spéculations rituelles et mystiques de l'Aitareya-āraṇyaka dans la même catégorie que les mélodies de l'Āraṇyagāna du Sāmaveda. Une remarque à propos des deux schémas : en dépit de l'élément « brāhmaṇa » dans son titre, est-ce que le contenu

du Ṣaḍvīmśa-brāhmaṇa – telles que spéculations méta-rituelles et réflexions supplémentaires concernant l'Agniṣṭoma et d'autres rites déjà discutés dans le Pañcavīmśa-brāhmaṇa – ne justifierait pas plutôt le placement de ce texte dans la case des Āraṇyaka du Sāmaveda ?

Dans ses conclusions (*Écoles védiques*, p. 208 et suiv.), Renou fait remarquer, fort justement, que la certitude proposée par les schémas traditionnels de la littérature védique (tels que les Carāṇa-vyūha et les passages pertinents dans les Purāṇas) est en partie illusoire. D'ailleurs (idem, p. 209), « [i]l y a quelque illusion aussi dans l'ordonnance de la littérature en quatre Veda, pourvus chacun d'un appareil de textes qui se répondent les uns aux autres à travers les quatre domaines, et qui se font suite, en une série d'étapes régulières. » Il ajoute (*ibid.*) que « nous voyons que seul le Yajurveda » satisfait pleinement aux « exigences du culte connu, tel que l'ensemble des phénomènes religieux permet de l'atteindre » ; que, d'autre part (p. 210), « l'Atharvaveda est décidément à l'écart ». Nous pouvons y ajouter un constat équivalent mais plus utile pour avancer dans la recherche : cette « ordonnance » perçue globalement de façon comparable par les représentants de la tradition et par les spécialistes modernes, dans la littérature védique, est étroitement liée à la fonction que ces textes possèdent dans le système des grands rituels védiques des trois Vedas. L'Atharvaveda est alors automatiquement écarté, pour autant qu'un système rituel y appartienne qui contient de nombreux éléments très anciens, mais qui est aussi partiellement en compétition implicite et explicite avec le système rituel bien établi des trois Vedas. Dans ce système, l'Atharvaveda ne participe que de façon partiellement secondaire. Voici le grand avantage de lier les textes védiques directement à une tradition rituelle dans laquelle ils ont leur fonction : il devient possible de définir des conditions chronologiques supplémentaires pour les textes individuels selon une chronologie partiellement tangible du rituel (interaction avec l'environnement ; transmission des textes selon plusieurs méthodes ; plus tard : inscriptions qui renvoient aux rituels exécutés). Une analyse préliminaire qui tient compte du rôle du rituel et des évolutions dans la méthode de transmission des textes a été proposée dans l'article « Vedic ritual as medium in ancient and pre-colonial South Asia: its expansion and survival between orality and writing. » (plus de détails accessibles ici : www.academia.edu/7089094/). Les problèmes avec l'insertion des textes attestés dans un tableau ou un aperçu de la littérature védique restent pourtant plus ou moins les mêmes : il y a des régularités dans les titres des textes appartenant aux diverses écoles des quatre « Vedas », des régularités dans leur contenu et surtout dans leur fonction par rapport au rituel, ainsi que des régularités chronologiques, mais il y a aussi pour chaque catégorie de régularités des exceptions remarquables qui indiquent parfois des paramètres négligés (par exemple dans les écoles de l'Atharvaveda qui adhèrent partiellement à un système rituel alternatif), parfois des décisions conscientes des représentants de la tradition (par exemple, le fait qu'une Upaniṣad, qui est normalement un appendice à un Brāhmaṇa, se trouve à la fin de la Vājasaneyi-saṁhitā du Śukla Yajurveda), parfois des conditions historiques inconnues. Pour montrer quelques relations entre les textes nous proposons l'aperçu suivant, qui contient quelques ajouts (l'Āśvalāyana-saṁhitā) et des ajustements depuis les tableaux de Renou et von Glasenapp.

APERÇU DES TEXTES MAJEURS DES ÉCOLES VÉDIQUES											
RGVEDA				SĀMAVEDA				YAJURVEDA			
								(Kṛṣṇa-Y)		(Śukla-Y)	
								Kapishṭhala Katha	Caraka Katha	Taittirīya	Mādhyaṇdin Kāva
Śākala, Āśvalāyana	Bāskala	Rāṇyāṇīya	Kaṭhuma	Jaiminīya						Taittirīya	
Śākala-S Āśvalāyana-S	Bāskala-S	Rāṇyāṇīya-S	Kaṭhuma-S	Jaiminīya-S				Kapi-Katha-S	Kāthaka-S	Taitti-S	Mādhya-S Kāva-S
Āitareya (Āśvalāyana)	Kauṣṭhiki (Śāṅkhāyana)	Tāṇḍya Brāhmaṇa (Pañcaviṃśa-B)		Jaiminīya-B Ārṣeya-B						Śatapatha-B	
Āitareya-B	Kauṣṭhiki-B	Chāndogya-B								Taitti-B	
Āitareya-Ā	Kauṣṭhiki-Ā	Ṣaḍviṃśa-B		Upaniṣad-B				Kāthaka-Ā		Taitti-Ā	
Āitareya-U	Kauṣṭhiki-U	Chāndogya-U		Kena-U				Kāthaka-U		Taitti-U Mahā- nārāyaṇa-U Svetāśvatara-U	
Āśvalāyana-Ś	Śāṅkhāyana-Ś	Masaka-Ś	(Ārṣeya Kalpa)	Jaiminīya-Ś				Kāthaka-Ś	Mānava-Ś Vārha-Ś	Baudhāyana-Ś Bhāradvāja-Ś Āpastamba-Ś Hiranyakeśi-Ś Vādhūla-Ś Valkhāṇasa-Ś	
		Drāhyāyana-Ś	Lāṭyāyana-Ś							Kāṭyāyana-Ś	
Āśvalāyana-G	Śāṅkhāyana-G	Khādira-G	Gobhila-G	Jaimini-G				Laugākṣi-G	Mānava-G Vārha-G	Baudhāyana-G Bhāradvāja-G Āpastamba-G Hiranyakeśi-G Vādhūla-G Valkhāṇasa-G Agni-veśya-G	
								Laugākṣi-Śu	Mānava-Śu	Baudhāyana-Śu Āpastamba-Śu	
Vāsiṣṭha-Dh		Gautama-Dh						Vaiṣṇava-Dh	Hārta-Dh	Baudhāyana-Dh Āpastamba-Dh Hiranyakeśi-Dh Valkhāṇasa-Dh	
										(Yājñavalkya-Smṛiti)	
											Pathinasi-Dh

ATHARVAVEDA

L'Āśvalāyana-saṁhitā ne peut guère être placée ailleurs que dans la case des Saṁhitā du Ṛgveda. En comparaison avec la saṁhitā des Śākala, l'Āśvalāyana-saṁhitā contient plusieurs hymnes nouveaux. Pour la plupart, ces nouveaux textes ont des parallèles ailleurs dans la littérature védique, surtout dans les textes de la tradition ṛgvédique connus sous le nom de *khila* « suppléments ». La tradition textuelle de ces Khila, dont l'édition principale est toujours celle de I. Scheftelowitz (1906), est beaucoup plus faible que celle des hymnes qui ont trouvé une place dans une des dix Maṇḍala de la Ṛgvedasaṁhitā de Śākala. Pour les Khila il n'y a pas de version analytique (padapāṭha « mot par mot »), et l'accent est parfois problématique ou entièrement absent. La découverte d'une nouvelle version de ces textes transmise dans un autre contexte – celui de la Saṁhitā de l'école Āśvalāyana – est donc d'une importance extraordinaire. L'éditeur de l'Āśvalāyana-saṁhitā, le prof. dr B. B. Chaubey récemment disparu, s'est appuyé sur plusieurs manuscrits d'Alwar, Rajasthan, qu'il décrit dans son introduction. Dans la préface de son édition, il explique que ces manuscrits contiennent des mantras et des hymnes supplémentaires, qui sont parfois pourvus d'une accentuation, parfois non. Pour ce qui concerne le padapāṭha, les manuscrits d'Alwar utilisés par Chaubey contiennent un système de notation qui diffère (en quelques points) du système courant dans la tradition du Ṛgveda de Śākala. Aucun des mantras et hymnes « nouveaux » trouvés par Chaubey dans ses manuscrits d'Alwar n'est accompagné d'un padapāṭha. Malheureusement, concernant l'accent et le padapāṭha, l'éditeur adopte l'approche d'un maître d'école : parmi les nouveaux mantras, « most ... were not marked with accent. ... Many of them were wrongly marked. ... I followed the accent of the common padas, occurring elsewhere in the RV. In the case of padas which were quite peculiar to Vedic tradition, I followed the accent as suggested in the VP [Vaidika-padānukrama-kośa] » (Chaubey 2009 : xiii) ; « Neither any MS of the ĀśvS, nor any printed text of the *khilas* gave *Padapāṭha* to the additional mantras. ... have rendered the *Padapāṭha* of the additional mantras following the same principle of *Padapāṭha*, followed in common mantras in the ĀśvS » (Chaubey 2009 : xiv). Conscient de l'adoption de ces principes, en soi assez discutables et en utilisant les notes de l'éditeur, le lecteur peut pourtant normalement distinguer entre la forme d'un mot ou d'une strophe dans les manuscrits et la forme reconstruite par l'éditeur. Vis-à-vis des hymnes supplémentaires, la solidité de la tradition des hymnes qui correspondent à la Saṁhitā de Śākala saute aux yeux. À la fin, on obtient une Saṁhitā du Ṛgveda presque identique avec celle de Śākala mais dans laquelle une collection de Khila un peu différente a été intégrée.

Si, dans la tradition ṛgvédique de Śākala, les Khila sont, selon leur nom, des « suppléments », quand ont-ils été ajoutés ? Selon Scheftelowitz, ces Khila auraient été en fait, pour la plupart, des textes que Śākala trouvait dans la tradition mais qu'il rejetait comme superflus ou comme inconvenants (Renou 1947, 21). Si Śākala était un personnage pas trop éloigné dans le temps et dans l'espace de Pāṇini (env. 350 av. notre ère), il était du v^e ou du vi^e siècle avant notre ère. Ceci laisse une longue période dans laquelle un mantra ou hymne supplémentaire pourrait avoir été ajouté à une collection d'hymnes ṛgvédiques du deuxième millénaire avant notre ère. Rien n'interdit qu'un Khila ne soit moins ancien que tel ou tel hymne du Ṛgveda que tous les spécialistes acceptent comme tel. De même, les mantras et les hymnes supplémentaires

de l'Āśvalāyana-saṁhitā peuvent aussi être plus anciens que le personnage de Śākala, ou bien ils peuvent être presque contemporains, ou même considérablement plus tardifs que Śākala. Plusieurs mantras et hymnes sont, d'ailleurs, attestés dans d'autres textes védiques tels que les Brāhmaṇa et les Āraṇyaka, ou bien ils sont mentionnés dans les textes auxiliaires de la tradition védique tels que le Nirukta et la Bṛhaddevatā. Parfois leurs langue, style, mètre et contenu ne se distinguent en rien des mantras transmis dans le Ṛgveda. Parfois, pourtant, le contenu – des renvois à Janamejaya et Parīkṣit, aux rivières Gaṅgā, Yamunā et même Narmadā – est incontestablement « paurāṇique ».

Les problèmes de chronologie des mantras et d'hymnes « nouveaux » dans l'Āśvalāyana-saṁhitā doivent donc être décidés au cas par cas. Le cas spécifique étudié dans notre cours est Āśvalāyana-saṁhitā 6.44.25-27, une série de trois strophes qui suivent 6.44.1-24, identique à l'hymne 6.44 de la « vulgate » du Ṛgveda, la recension de Śākala. Les trois strophes, dans le mètre Triṣṭubh comme la plupart de Ṛgveda 6.44, donnent des énumérations de composants du corps humain selon certains points de vue : ce sont trois « méditations » sur le corps humain. C'est, en fait, seulement la première des trois strophes qui a un lien direct avec la strophe précédente, Āśvalāyana-saṁhitā 6.44.24 = Ṛgveda 6.44.24. Nous nous concentrons sur cette première des trois strophes, que Sāyaṇa cite dans son commentaire sur Ṛgveda 6.44.24 qu'il connaît comme une strophe – il l'appelle même un mantra – des Khila (*idaṁ ca padam khailikena mantrāntareṇa vyākhyāyate* : voir Ṛgveda Khila 2.12.1), dans la première de ses deux interprétations de cette strophe et du mot *dāśayantram* qu'elle contient.

La divinité de l'hymne Ṛgveda 6.44 est Indra : l'hymne consiste en louanges pour Indra et pour son breuvage favori – le suc de soma déifié comme Soma – que les prêtres ont pressé pour lui. La strophe 24 de cet hymne se présente comme suit :

ayām dyāvāpṛthivī vi śkabhāyad ayām rātham ayunak saptāraśmim /
ayām goṣu śacyā pakvām antāḥ sómo dādhāra dāśayantram ūtsam //

L. Renou ÉVP XVII (éd. C. Caillat & M.-S. Renou) ne couvre que les 82 hymnes à Indra des maṇḍala 1-3 du ṚV, et ne contient donc pas notre hymne. Parmi plusieurs traductions disponibles nous citons ici la traduction de Geldner :

Dieser stemmte Himmel und Erde auseinander, dieser schirrte den Wagen mit sieben Zügeln (Strahlen) an. Dieser hat mit Kunst in die Kühe die gekochte (Milch gelegt), Soma hat den Quell mit den zehn Klammern festgehalten.

Tout en maintenant les énigmes que cette strophe contient, on pourrait la traduire ainsi :

Celui-ci étaya le ciel et la terre ; celui-ci attela (des chevaux) au char avec sept rênes.
Celui-ci, par sa capacité, (a mis) le (lait) cuit dans les vaches ; il, le Soma, tenait la source à dix dispositifs mécaniques.

On note que l'hymne, dans sa totalité, est consacré à Indra, mais sa dernière strophe (n° 24) loue plutôt Soma à qui on attribue des exploits qui sont normalement attribués à Indra. Pourtant, l'Anukramaṇī ne donne pas d'autre divinité pour la dernière strophe. Apparemment il s'agit, comme ailleurs dans le Ṛgveda, du suc et du dieu Soma, bu par Indra, unifié et identifié avec lui.

Voici maintenant la strophe Āśvalāyana-saṁhitā 6.44.25 équivalente à Ṛgveda Khila 2.12.1 :

*cákṣus ca śrótram ca mánaś ca vāk ca prāṇāpānau déha idám śárīram /
dváu pratyāñcāv anulomáu visargāv etám tám manye dāśayantram útsam //*

Cette strophe donne, explicitement, une interprétation (*etám tám manye*) de l'expression *dāśayantram útsam* de la strophe Ṛgveda 6.44.24. Dans sa deuxième interprétation, Sāyaṇa interprète *dāśayantram útsam* comme le suc (*rasa*) que le dieu Soma a tenu ou gardé pour Indra. Ce suc est *dāśayantram* car il est tenu ou gardé dans les dix vases (*graha*) du sacrifice de Soma.

Si, par contre, la « source à dix dispositifs » est identifiée avec le corps humain, nous sommes clairement dans le domaine des interprétations *adhyātmam* « concernant l'individu » selon le schéma d'interprétation triple : *adhidaivatam*, *adhiyajñam*, *adhyātmam*, bien connu depuis les Brāhmaṇa et le Nirukta, auquel l'interprétation légendaire peut être ajouté (Sieg 1902 ; Gonda 1975 : 45). Si nous appliquons cette interprétation à Ṛgveda 6.44.24, c'est Indra (le dieu Soma identifié avec Indra) qui possède cette source et qui jouit la « vision » (*cákṣus*), etc. qui sont pour lui une « source » (*útsam*), juste comme, dans une interprétation rituelle (*adhiyajñam*), c'est le dieu Indra qui boit le suc de Soma qui lui est offert. Dans l'interprétation *adhyātmam*, Indra est alors le « seigneur » du corps. En interprétant les dix dispositifs comme dix organes de perception et d'émission, on peut traduire la strophe comme suit :

La vision (deux yeux : 1, 2) et l'ouïe (deux oreilles : 3, 4) et la pensée (5) et la parole (6), le souffle vital (7) et le souffle vers le bas (8), les deux (échancrures) vers l'intérieur (qui sont) les organes de l'émission dans le sens naturel (9, 10) : le corps, ce cadre physique : ceci je prends pour la source à dix dispositifs mécaniques.

La strophe d'interprétation qui explicite la dernière strophe de l'hymne à Indra est sans doute un ajout plus tardif. Mais est-ce qu'elle propose une interprétation possible et éventuellement visée ou incluse parmi les interprétations voulues par l'auteur de la strophe 6.44.24 ? Ou bien est-ce qu'elle propose des idées d'une autre époque projetées dans cet hymne ancien ? Sāyaṇa s'intéresse surtout à la dimension rituelle et dans son commentaire sur Ṛgveda 6.44.24 il semble plus satisfait par sa deuxième que par sa première interprétation. Est-ce que cette première interprétation et la strophe qui la propose ne sont pas extrêmement farfelues ?

Selon les interprétations de l'indianisme moderne, Indra est un « dieu guerrier, toujours secourable envers ceux qui l'invoquent » (Bergaigne 1883, p. 168), célébré pour ses exploits contre plusieurs démons ; sur un autre plan il est une divinité du tonnerre et du « soleil printanier triomphant des neiges » (Louis Renou dans *L'Inde classique*, t. I, 1949, p. 321). Une discussion exhaustive des passages pertinents se trouve déjà dans le *Vedic Mythology* de A. A. Macdonell (1897, p. 54 et suiv.), pour qui Indra est « primarily the thunder-god, the conquest of the demons of drought or darkness and the consequent liberation of the waters or the winning of light forming his mythological essence » ; secondairement, il est le dieu du combat et son arme par excellence est la foudre (*vajra*) (p. 54). La belle étude d'E. Benveniste et L. Renou (1939) explore la dimension indo-iranienne d'Indra Vṛtraghna, mais ne change pas l'image d'un dieu solaire, mais surtout guerrier, dans l'Inde védique.

Dans toutes ces interprétations modernes, une des dimensions du schéma d'interprétation triple reste entièrement négligée, celle de l'*adhyātmam*. Dans le Ṛgveda, l'invocation du dieu Indra est omniprésente et presque banalisée. Une interprétation d'Indra explicitement en des termes *adhyātmam* est rare : on pourrait penser à ṚV 10.104.10 *vīrēnyaḥ krátur indraḥ suśastīḥ* « Indra est l'Inspiration ayant-forme-d'eulogie, à l'usage des hommes » (Renou, 1956, dans *ÉVP* II, p. 58, dans une discussion de l'hymne à Agni ṚV 4.5 que Geldner et partiellement aussi Renou considèrent « mystique »). Pour un dieu tel qu'Agni, le feu divin, une interprétation *adhyātmam* est également rare, mais plus explicite que pour Indra en ṚV 6.9.5, où Agni, sous forme de lumière, est identifié au *mānas* « la pensée » du poète. Ceci est aussi conforme à l'interprétation de S. Jamison et J. Brereton dont la traduction en anglais du Ṛgveda, en trois volumes, parut au cours du printemps de 2014. Leur œuvre sera de grande importance, non seulement pour l'étude du Ṛgveda, mais aussi pour l'étude du grand nombre de textes dans la tradition védique et sanskrite qui ont le Ṛgveda comme source, comme objet ou comme base. Dans leurs traductions, Jamison et Brereton s'efforcent de tenir compte des concepts des auteurs ṛgvédiques sur les dieux, la parole, la vérité, mais aussi du contexte rituel qu'on peut reconstruire pour le Ṛgveda. Ils acceptent que, pour les auteurs du Ṛgveda, il y avait trois sphères liées, *adhidaivatam*, *adhiyajñam*, et *adhyātmam*, même si leurs correspondances ne sont pas encore explicitement discutées, comme dans les textes post-ṛgvédiques tels que les Brāhmaṇas. Parmi les points forts de leur œuvre, citons leur attention systématique pour l'hymne en tant qu'unité de composition. Sur cette base, ils réussissent à proposer des solutions convaincantes pour plusieurs énigmes formulées par les auteurs des hymnes. Les présentations et les traductions sont de grande valeur et si parfois on est en désaccord avec les décisions prises, elles restent toujours stimulantes et bien argumentées. Les fautes sont rares : le premier hymne du Ṛgveda contient le mot *agnī* à l'accusatif, à l'instrumental, deux fois au nominatif et plusieurs fois au vocatif *mais jamais au datif* comme le disent à tort les traducteurs (vol. I p. 89 ; ils renvoient à une publication de T. Elizarenkova qui renvoie à F. de Saussure ; ni Elizarenkova ni Saussure ne parle d'un datif d'*agnī* dans ṚV 1.1).

Bien que rares dans le Ṛgveda, des interprétations *adhyātmam* d'Indra sont données dans plusieurs textes post-ṛgvédiques, par exemple dans le deuxième chapitre de l'Aitareya-āraṇyaka (2.3.7 et, dans la partie Aitareya-upaniṣad proprement dit, 2.4.3 ; voir notes *ad loc.* de A. B. Keith sur Indra en tant qu'*ātman* « âme »). L'omission totale d'une dimension *adhyātmam* dans les descriptions modernes d'Indra est d'autant plus remarquable que cette dimension a même été lexicalisée dans un dérivé du mot *indra*, à savoir, *indriyá*, lit. : « ce qui appartient à Indra », qui est devenu très courant dans le sanskrit classique avec le sens d'« organe sensoriel ». Une des règles de la grammaire de Pāṇini traite spécialement de ce mot et de la dérivation du mot *indra* (*indra*). Il s'agit de l'Aṣṭādhyāyī 5.2.93 *indriyam indraliṅgam indradṛṣṭam indrasṛṣṭam indrajuṣṭam indradattam iti vā*. Le commentaire Kāśikā-vṛtti explique correctement du point de vue de l'interprétation *adhyātmam* connue des textes : ... *indrasya liṅgam indriyam / indraḥ ātmā, sa cakṣurādinā karaṇenānumīyate, nākartṛkaṁ karaṇam asti* ... (et ainsi de suite pour les autres dérivations données dans le sūtra, chaque fois avec *indra* expliqué comme *ātman*). Les dictionnaires tels que PW et Monier-Williams

mentionnent, marginalement, « âme » comme un sens du mot *indra*, mais ils négligent l'analyse d'*indriya* comme dérivé d'*indra* en tant qu'« âme » donné par Pāṇini, bien que ce soit seulement à travers cette analyse que des usages particuliers, comme dans le titre d'un des chapitres du Caraka-saṃhitā, l'*indriyasthāna* (qui traite des signes de la vie et de la mort dans un patient), deviennent compréhensibles.

Dans une communication, lors de notre cours du 19 avril 2014, M^{lle} Eliza Pastukhova a donné une traduction, une analyse et une étude de l'hymne Āśvalāyana-saṃhitā 10.171. Une grande partie de cet hymne, aussi connu sous le nom de Mānasasūkta ou Śivasamkalpasūkta, se trouve dans le Rudrādhyāya des Taittirīyakas. Aucune version rgvédique n'était disponible en dehors de celle maintenant publiée dans l'Āśvalāyana-saṃhitā. À la fin de l'hymne, il y a plusieurs éléments « pauraṇiques » tel qu'un renvoi à Kailāsa-śikhara.

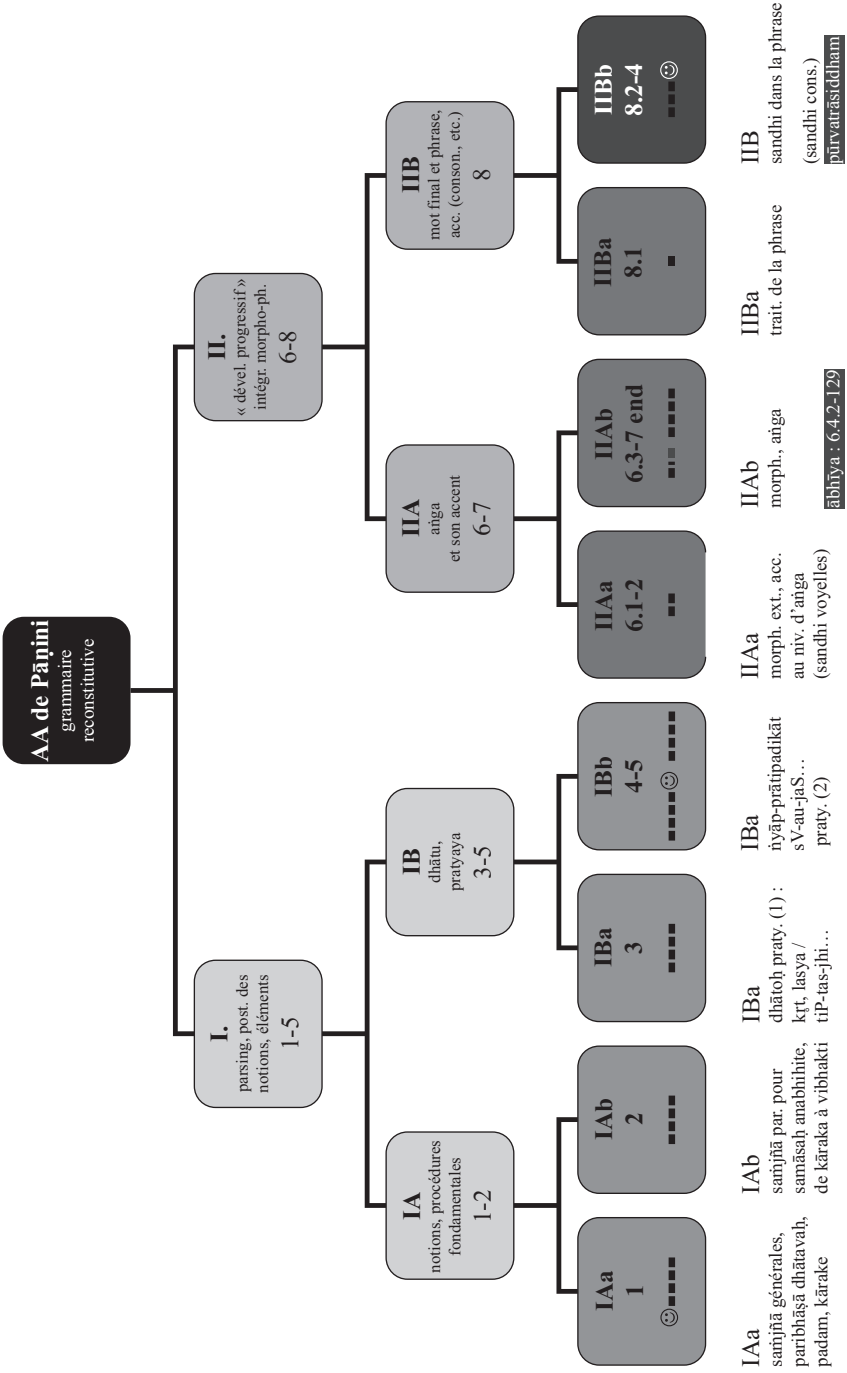
M. Pierre-Sylvain Filliozat nous a fait l'honneur de donner une conférence dans le cadre de notre cours le 23 janvier 2014 sur l'« Histoire du début des études sanskrites en France : leur portée sur la connaissance de l'Inde ».

II. Pour avoir accès à Pāṇini sans détour et pour aborder puis utiliser sa grammaire, il est essentiel d'avoir une bonne compréhension de la structure du texte central, l'Aṣṭādhyāyī qui consiste de huit livres (adhyāya) et qui contient, au total, 3 983 règles (sūtra) selon le commentaire Kāśikā-vṛtti. Récemment, deux articles importants sont parus qui analysent la structure de la grammaire de Pāṇini : G. Cardona, « On the structure of Pāṇini's system » et P. Kiparsky, « On the architecture of Pāṇini's Grammar », tous les deux parus dans *Sanskrit Computational Linguistics*, sous la dir. de Gérard Huet, Amba Kulkarni et Peter Scharf (*Lecture notes in artificial intelligence*, 5402, Heidelberg, 2009). Les deux articles contiennent des analyses précieuses des types de règles et de leur emploi pour dériver des exemples, l'ordre dans lequel ils doivent être utilisés, et les conditions sémantiques, phonétiques, morphologiques et syntaxiques qui donnent matière à l'emploi de telle ou telle règle. Pour dériver leurs exemples, les deux spécialistes utilisent des règles qu'ils ont sélectionnées, d'une façon ou d'une autre, parmi les quelque 4 000 règles de la grammaire. Malheureusement, aucun des deux auteurs ne discute l'organisation des règles dans l'Aṣṭādhyāyī en tant que texte, et la question, tellement importante pour chaque étudiant de Pāṇini : où se trouvent les règles pour telle ou telle procédure grammaticale ? n'est traitée nulle part. L'Aṣṭādhyāyī est-elle une collection amorphe où seul celui qui a appris par cœur toutes les règles – ou la plupart – peut espérer les trouver et les utiliser où elles sont requises ? La tradition est consciente d'une division simplement selon la longueur du texte. Cette division est indiquée dans le texte par une expression de bon augure :

(AA 1.1.1 : *vṛddhiḥ* ; 4.4.143 *śiva-* ; 8.4.67 *-udayam*).

La question fondamentale de l'organisation textuelle de l'Aṣṭādhyāyī était centrale dans une publication de l'indianiste Barend Faddegon parue à Amsterdam en 1936, *Studies on Pāṇini's Grammar*. Faddegon perçoit trois grands principes dans la composition de l'Aṣṭādhyāyī, qu'il appelle (a) économie mnémotechnique, (b) division logique et (c) digression associative. En outre, il est conscient qu'on rencontre dans l'Aṣṭādhyāyī quatre formes de composition et d'arrangement, par exemple, le

principe *pūrvatrāsiddham* (« non réalisé par rapport à une règle antérieure ») ; et ce que Faddegon appelle « insertion en urgence » (Faddegon 1936 : 50). Or, pour autant que Pāṇini suive le principe d'une division logique, il divise son œuvre en deux. Cette dichotomie se répète trois fois, de sorte que l'arrangement interne de l'*Aṣṭādhyāyī* peut être symbolisé par la formule IAa, IAb, IBa, IBb, IIAa, IIAb, IIBa, IIBb (Faddegon 1936 : 51). Faddegon développe évidemment cette formule selon sa propre compréhension des règles de Pāṇini. En harmonie avec les théories linguistiques et les théories de la grammaire de son époque, Faddegon voit partout dans l'*Aṣṭādhyāyī* des passages qui traitent d'une certaine « théorie » grammaticale. De plus, il pense que la première grande dichotomie divise l'œuvre en une partie « analytique » (livres 1-5) et une partie « synthétique » (livres 6-8). Plusieurs études de la deuxième moitié du vingtième siècle ont montré qu'il n'y a pas vraiment une partie « analytique » dans l'*Aṣṭādhyāyī*, mais que toutes les règles tendent à la synthèse des éléments pour dériver des mots et des phrases (Deshpande 1990 ; Houben 1999). Il y a pourtant une certaine différence systématique entre les livres 1-5 et les livres 6-8. Mais comment peut-on formuler cette différence ? Tout se met en place si le but de Pāṇini n'était pas de formuler de nombreuses théories, et si sa grammaire n'avait pas pour but des dérivations qui commencent dans un domaine nébuleux d'information sémantique. À côté d'autres usages moins fréquents, comme l'*ūha* « modification grammaticale », le point de départ « normal » d'une dérivation est alors une phrase préliminaire dont le statut entre entièrement correcte, hybride et prakritique, est inconnu. Pour re-dériver les mots douteux ou toute la phrase préliminaire, la première étape est alors le passage : associer ces mots ou la phrase avec les éléments présentés dans la première partie de la grammaire de Pāṇini, les livres 1-5, qui renvoie à tous les éléments principaux (tous les verbes, les désinences verbales et nominales, les suffixes primaires et secondaires, etc.) et qui contient aussi les concepts de base dont on a besoin. Les éléments postulés sont la base des dérivations, et au cours de la dérivation l'utilisateur de la grammaire peut répondre aux questions posées par la grammaire en se référant à la phrase préliminaire (par exemple, si un certain terme remplit le rôle d'un agent ou d'un instrument). L'intégration et le « développement progressif » (*prakriyā*) des éléments sont ensuite exposés dans les règles des livres 6-8. Dans les grandes lignes, la structure de l'*Aṣṭādhyāyī* peut alors être analysée comme une dichotomie qui se répète trois fois (voir schéma ci-après).

Structure de l'*Aṣṭādhyāyī* (AA) de Pāṇini en tant que grammaire « reconstitutive »

😊 = expression de bon augure (AA 1.1.1 : vṛddhiḥ ; 4.4.143 śiva- ; 8.4.67 -udayam)

III. Dans le cours pour le master, nous étudions des problèmes autour de la grammaire et des textes du sanskrit scientifique et scolastique. Nous avons analysé la structure d'une strophe bien connue qui était écrite sur le mur d'un temple de Viṣṇu-Nārāyaṇa, sur la colline Pārvatī à Pune : *śāntākāraṁ bhujaśāyanaṁ padmanābhaṁ sureśaṁ viśvādhāraṁ gaganasadrśaṁ meghavarṇaṁ śubhāṅgaṁ / lakṣmīkāntaṁ kamalanāyanaṁ yogibhir dhyānagamyam vande viṣṇuṁ bhavabhayaḥaram sarvalokaikanāthaṁ* // (4 × 17 syll., Mandākrāntā). La première ligne décrit les caractéristiques cosmiques de Viṣṇu ; la deuxième ligne continue la description de ses dimensions cosmiques et exprime aussi sa beauté ; la troisième ligne renvoie à la vie familiale de Viṣṇu, décrit la beauté de ses yeux, et souligne que les pratiquants du yoga ont accès à lui ; dans la dernière ligne, Viṣṇu est explicitement loué et ses deux épithètes cachent une demande pour être sauvé des dangers par le seul protecteur du monde entier. Sur ce mur, la strophe introduit une série de peintures des dix incarnations de Viṣṇu : Matsya, Kūrma, Varāha, Narasimha, Vāmana, Paraśurāma, Rāma, Kṛṣṇa, Buddha, Kalaṅkin (Kalki). D'ailleurs, nous avons étudié et analysé des passages dans l'œuvre du grammairien-philosophe Bhartṛhari, le Vākyapadīya.

Nous réfléchissions sur la place du sanskrit dans un nouvel « humanisme » du XXI^e siècle. Contrairement à ce que l'on pense souvent, les sciences humaines sont d'une « utilité » et d'une importance considérables pour la société moderne, même s'il est difficile d'exprimer cette « utilité » et cette importance en des termes économiques. Les sciences humaines contribuent à la préservation et le traitement d'importantes sources de « sens » et de « raison de vivre » de l'humanité et à la vocation de les rendre disponibles aux individus et à la société. Dans l'élaboration d'un nouvel humanisme mondial et intégratif, le sanskrit aura évidemment un rôle important à jouer, à côté des trois langues classiques de la renaissance médiévale, le latin, le grec et l'hébreu, et à côté d'autres langues classiques importantes du monde telles que l'arabe et le chinois. Autant la familiarité exclusive avec une seule source classique de signification (par exemple, le sanskrit, l'hébreu, ou l'arabe) peut conduire à un fondamentalisme, autant une connaissance de plusieurs langues sources peut contribuer à un perspectivisme qui reconnaît la validité simultanée de divers points de vue sur la réalité. La seule perspective qui doit être rejetée comme erronée est celle qui prétend être la seule correcte. Comme le dit cet ancien texte qui développe une sorte de perspectivisme dans le domaine de la philosophie du langage, le Vākyapadīya (fin deuxième livre) : *prajñā vivekaṁ labhate bhinnair āgamadarśanaiḥ / kiyad vā śakyam unnetum svatarkaṁ anudhāvātā* // « l'intellect acquiert le sens critique par (familiarité avec) diverses points de vue traditionnels. Combien peut-on vraiment déterminer si on ne suit que son propre raisonnement ? »

Comme dans les années passées, nous passons en revue plusieurs grammaires pour introduire le sanskrit. Cette année nous avons surtout évoqué *Le Sanskrit* par Nalini Balbir, qui vient de paraître. Depuis plus de 200 ans de didactique du sanskrit, c'est la première méthode d'enseignement du sanskrit qui présente la langue comme un moyen vivant d'expression et de communication et qui est entièrement basé sur des exemples attestés dans la littérature (fiction, fables et autres narrations). Le livre n'est pas une introduction au « sanskrit parlé », mais il peut amener l'étudiant débutant à une utilisation active et expressive du sanskrit sans risque que l'on s'écarte trop d'un

style classique « correct » du sanskrit. Pour cette dernière étape, après être passé par ce cours, on aurait encore besoin d'une volonté d'inventer de nouveaux termes pour de nouvelles « choses » et des « concepts » non-classiques. Par exemple, le concept même de la méthode d'assimilation dans l'apprentissage d'une langue pourrait être rendu adéquatement par *nipāna-rītiḥ*. Je tiens à féliciter vivement l'auteur pour la publication de cette nouvelle méthode d'apprentissage du sanskrit, à laquelle je souhaite rendre hommage (avec un parfait pour exprimer l'excellence du résultat de ces années de travail) :

*nipānarītimārgeṇa saṃskṛtādhyāpanārthakam /
cakāra Nalinī śāstram ato'dhyetā prasidhyati //*